
Límites y alcance de la beatitud natural en el *De fine ultimo hominis* de Francisco Suárez

Limits and scope of natural happiness in Francisco Suarez's

De fine ultimo hominis

PAULA OLIVEIRA E SILVA

Instituto de Filosofia
Universidade do Porto
4150-564 Porto (Portugal)
pvsilva@letras.up.pt.

Abstract: This paper analyses Francisco Suarez's doctrine on human nature capacity to reach its ultimate natural and supernatural end, as explained in his *De fine ultimo hominis*, *Disputationes* XV and XVI. As a commentator on Aquinas's *Summa Theologiae*, Suarez deals with the debate intensified from the XIVth century onward concerning whether there is or not in human nature a capacity to achieve the supernatural ultimate end, based on theologians' different interpretation of Aquinas's doctrine on the subject. Focused on the way Suarez grasps the problem of human happiness either natural or supernatural, the paper analyses Suarez's concept of *natura pura* and emphasizes his doctrine on the aforementioned debate.

Keywords: Francisco Suarez, man's ultimate end, natural happiness, supernatural happiness, *natura pura*.

Resumen: Este artículo analiza la doctrina de Francisco Suárez sobre la capacidad que la naturaleza humana posee de obtener su fin último, sea natural o sobrenatural. Como comentador de la *Suma de Teología* de Tomás de Aquino, Suárez recibe como herencia la discusión —particularmente intensa desde el siglo XIV y originada en las distintas interpretaciones de los teólogos sobre la doctrina tomista al respecto— sobre si hay o no en la naturaleza humana alguna capacidad para alcanzar el fin último sobrenatural. Aquí se analiza el modo en que Suárez se plantea el problema de la posibilidad humana de alcanzar la felicidad natural y sobrenatural y, con base en su concepto de *natura pura*, se evidencia su posición en el supradicho debate.

Palabras clave: Francisco Suárez, fin último del hombre, felicidad natural, felicidad sobrenatural, *natura pura*.

RECIBIDO: JULIO DE 2013 / ACEPTADO: NOVIEMBRE DE 2013

El Tratado *De fine ultimo hominis* de Francisco Suárez contiene parte de su enseñanza de Teología Moral, basado en el comentario a la *Suma Teológica* I-IIae, qq. 1-8 de Tomás de Aquino. Dividido en dieciséis Disputaciones, el comentario tiene una extensión mucho mayor que la del texto de Aquino que comenta. En el contexto de la obra de Suárez no es fácil determinar la fecha en que escribe estos tratados, siendo cierto que es posterior a 1597, fecha en que ven la luz las *Disputaciones Metafísicas*. Corresponde, por lo tanto, al período de docencia del Eximio en la Universidad de Coímbra, donde permanece desde aquella fecha hasta 1616. La *editio princeps* sale en Lyon, en 1626, tratándose, por consiguiente, de una obra póstuma.

El tratado *De fine ultimo hominis* es extremadamente rico en contenido y de gran interés filosófico, tanto para comprender la doctrina de Suárez acerca del fin último del hombre, como para entender el modo como este autor se sitúa en el debate entre la escuela tomista y escotista, sobre el objeto propio de las facultades intelectuales de querer y conocer y del primado de éstas en la constitución de la actividad humana. Esta temática es objeto del análisis de Suárez esencialmente en las Disputaciones I a III del referido tratado.

Aquí nuestro análisis se refiere a la doctrina de las dos últimas disputaciones del referido tratado, en las que Suárez discute la posibilidad de que la naturaleza humana alcance el fin último que es la felicidad. El aspecto que queremos acentuar es el modo como Suárez enfrenta, en esas dos disputaciones, una de las ambigüedades reconocidas por los comentaristas posteriores a Tomás de Aquino en su doctrina sobre el fin último humano. En realidad, el Angélico parece afirmar en varios momentos de su obra que el fin último sobrenatural, es decir, la visión de Dios, es propio de la naturaleza humana; pero si es así, esta tiene que poder alcanzarlo con sus propias capacidades o, si esto no es razonable, tiene que ser posible, al menos, pensar que en la naturaleza humana está inscrita la posibilidad de alcanzar el fin sobrenatural. O, precisando aún más, el fin sobrenatural tiene que estar de algún modo incoado en la naturaleza humana o, al menos, no puede contradecir el apetito natural de felicidad.

La postura de Aquino abre efectivamente un dilema entre el doble fin del hombre y las posibilidades, naturales y sobrenaturales, de alcanzar el fin último. Suárez, en las Disputaciones XV y XVI retoma este debate y asume una posición dentro de él. Es esta postura la que aquí queremos evidenciar.

1. LA CUESTIÓN FILOSÓFICA DEL DOBLE FIN ÚLTIMO DEL HOMBRE

La discusión sobre el doble fin del hombre, natural y sobrenatural, y sobre las condiciones de posibilidad de que la naturaleza humana alcance la plenitud de su realización es constante en la historia de la filosofía medieval. Aún más, se podría decir que impregna toda la racionalidad humana, desde que hay expresión de ella, pues ahí está contenida la cuestión, humana y filosófica, de la conquista de la felicidad. Tal indagación es inherente a la propia naturaleza humana, sea cual sea el rostro que asuma y el modo como sea abordada, desde la antigüedad hasta nuestro siglo XXI.

Tal como aquí la enunciamos —preguntando sobre el doble fin, natural y sobrenatural, del hombre y sobre si uno u otro son posibles, en disyunción exclusiva o inclusiva—, la cuestión adquiere sin duda un nuevo impulso a partir de la posición que Tomás de Aquino expone en diversos pasajes de su extensa obra acerca de la relación entre las posibilidades naturales humanas y el fin último sobrenatural.

En la obra *Aquinas on the Twofold Human Good*, Denis Bradley analiza detalladamente la doctrina de la felicidad humana en el contexto de la teología moral de Tomás de Aquino. Cuando se ocupa del modo como el Doctor Angélico se plantea la cuestión del alcance del fin último sobrenatural por parte de naturaleza humana, es decir, sobre el problema de la visión de Dios, Bradley pone en evidencia las ambigüedades de Tomás de Aquino y, a partir del análisis de un conjunto de textos canónicos sobre el tema, tomados de la *Suma Teológica* y de la *Suma contra Gentiles*, las sintetiza en cuatro puntos, organizando la doctrina del Aquinate en el siguiente argumento: 1) el deseo de conocer plenamente la esencia de la causa primera es un deseo natural; deseo que es saciado con la visión de ese principio; 2) un deseo natural que no se pueda realizar es un deseo vano o fútil,

es decir, absurdo o ininteligible; 3) pero un deseo natural no puede ser vano, fútil, absurdo o ininteligible; 4) luego, tiene que ser posible conocer la esencia de la causa primera y ver a Dios¹.

Las tesis antropológicas y metafísicas que sustentan esta deducción son ellas mismas paradójicas y contienen innumerables implicaciones. Las más evidentes se refieren a la afirmación de que la naturaleza humana, finita, pueda llegar a exceder los límites de sus facultades cognitivas y a alcanzar, mediante visión directa, una realidad infinita, como es la esencia de Dios. Esta cuestión será debatida hasta la saciedad por los filósofos y teólogos que suceden a Tomás de Aquino y alcanza un punto culminante en los comentarios que en los siglos XV y XVI se hacen a las dos principales sumas de teología del Angélico. Sin embargo, en el dominio estrictamente filosófico, la misma paradoja de Aquino, antes enunciada, supone la aclaración de lo que es la naturaleza humana, cuyo modo de ser, él mismo paradójico, es causa de grandes perplejidades para la razón. Por eso, una aclaración cabal del problema en el dominio filosófico exige una disecación racional del sujeto en causa, a saber, el hombre, comprendiéndolo al menos en estos aspectos: I) en cuanto naturaleza perteneciente al mundo físico, es decir, dotado de apetitos naturales; II) en cuanto naturaleza perteneciente al mundo racional, es decir, dotado de apetitos elícitos y agente de moralidad, porque posee inteligencia y voluntad; III) en cuanto parte de un universo creado, es decir, como ente configurado según una determinada esencia o forma y destinado a un determinado fin último; y, finalmente, IV) en cuanto inserido en una condición histórica donde se verifica que su naturaleza está afectada por un estado de ignorancia y dificultad, exigiéndole un esfuerzo adicional para el conocimiento y posesión del fin último.

La complejidad del problema y la riqueza del debate suscitado en torno de las tesis asumidas por el Aquinate, se dejan ver en la diversidad de respuestas dadas en el contexto de los autores de la Baja Edad Media, de la Escolástica renacentista y barroca. Aquí comprobaremos algunos aspectos del modo como Francisco Suárez

1. Cfr. D. BRADLEY, *Aquinas on the Twofold Human Good* (Catholic University of America Press, Washington, 1997) 428-429.

se sitúa ante este debate, con el objetivo de identificar algunos elementos de su concepción de la naturaleza del hombre². Cuando se trata de valorar de qué modo esta naturaleza contiene en sí la capacidad de alcanzar su fin último, en cuanto orientada hacia un ente supremo, que es la misma verdad y cuyo conocimiento perfecciona el entendimiento humano —tal como lo hacía Tomás de Aquino—, esta capacidad, ya de por sí paradójica, tiene que ser valorada en este doble dominio del hombre, que es físico, por un lado, e intelectual y capaz de acciones morales, por otro.

2. LA FELICIDAD, FIN ÚLTIMO NATURAL DEL HOMBRE

Suárez admite que, desde el punto de vista natural, el hombre tiene la capacidad de alcanzar su fin último, que es la felicidad. Esta afirmación se reitera en la Disputación XV del tratado sobre el fin último del hombre, cuando discute de qué modo tal fin puede ser alcanzado, y donde el Doctor Eximio defiende que el hombre tiene por naturaleza capacidad suficiente por sí mismo para practicar los actos elícitos en los que consiste la felicidad³. En conformidad con

-
2. No ignoramos el debate que sobre esta temática se suscitó en el siglo pasado, sobre todo a partir de las posiciones canónicas asumidas por la teología católica sobre naturaleza y gracia en el ámbito del Concilio Vaticano II. En el este debate asumen tesis relevantes autores como H. DE LUBAC, K. RAHNER y H. U. VON BALTHASAR. Las principales doctrinas de DE LUBAC sobre los conceptos de *natura pura* y sobre la posibilidad de la naturaleza humana de tender a lo sobrenatural se encuentran en sus obras *Surnaturel. Études historiques* (1946) y *The Mystery of the Supernatural* (1967). El análisis del mismo problema teológico es hecho por K. RAHNER en *Nature and Grace. Dilemmas in Modern Church* (1964). En cuanto a VON BALTHASAR, discute en particular las doctrinas defendidas por Barth, concretamente en la Parte III de su obra *Karl Barth, Darstellung und Deutung. Seiner Theologie* (1951). Aquí dejamos de lado esta perspectiva teológica, dado que nuestro objetivo es abordar la cuestión del fin del hombre en el dominio estrictamente filosófico, para proporcionar algunos elementos de la antropología suareciana, a partir del concepto de naturaleza humana. Un estudio elaborado a partir de las perspectivas histórica, filosófica y teológica del problema de la existencia, o no, de una capacidad natural de alcanzar un fin sobrenatural puede leerse en S. A. LONG, *Natura Pura. On the Recovery of Nature in the Doctrine of Grace* (Fordham University Press, New York, 2010).
 3. F. SUÁREZ, *Tractatus de fine ultimo hominis, Disputatio XV*, II, 5, p. 147: “Dicendum primo, homine ex natura sua habere facultatem per se sufficientem ad eliciendum illos actus, in quibus consistit beatitudo”. Las citas de este Tratado, así como las

Tomás de Aquino, explica que la felicidad del hombre y la perfección propia de su intelecto está en el conocimiento y que “es cierto que el hombre, por las fuerzas de la naturaleza puede conseguir algún conocimiento verdadero de Dios”⁴. Y, en lo que se refiere a la posibilidad de que a ese conocimiento siga el amor de benevolencia y, “por encima de todo el amor a Dios autor de la naturaleza”, afirma Suárez que es para él “una certeza que existe en la voluntad humana *per se*, de acuerdo con su naturaleza, tanto la fuerza como la eficacia natural suficiente para producir aquel acto elícito”.

Esta capacidad humana de producir actos elícitos no es separable de los actos inherentes a la condición corpórea del hombre. De hecho, ya en el cuerpo humano se verifican movimientos que revelan una tendencia al bien, identificados sobre todo en los actos más elementales de la vida anímica del hombre, que son las llamadas pasiones del alma. Éstas, manifestándose como puros movimientos corpóreos en los que no interviene aún la racionalidad humana, son ya definidas por Suárez como movimientos de un apetito vital cuya naturaleza es la tendencia al bien. En este movimiento vital del apetito sensitivo se verifica que el espíritu vital tiende al bien en cuanto apetecible (y en este caso ese movimiento se designa por apetito concupiscible) o tiende al mismo bien, en cuanto algo obstaculiza su posesión (y en ese caso se dice irascible)⁵. Así ya sea el apetito vital sensitivo o el apetito elícito, ambos identificados en la naturaleza humana en cuanto unidad sustancial de cuerpo y alma, manifiestan en el hombre una tendencia al bien y a su posesión en

del *Tractatus de actibus qui vocantur passiones Disputatio* I (v. 8-9) siguen la edición latina publicada en *Opera Omnia*, editio nova de D. M. ANDRÉ (Vivès, Paris, 1861) vol. 4. Una traducción en lengua moderna del *De fine ultimo hominis* de Suárez está en curso por Sydney Penner, la cual, para las *Disputationes* XV y XVI, se puede leer, respectivamente, en <http://www.sydneypenner.ca/su/tract1disp15.pdf> y <http://www.sydneypenner.ca/su/tract1disp16sec1.pdf> (último acceso 3.12.2013).

4. F. SUÁREZ, *De fine ultimo hominis*, Disp. XV, II, 5, p. 147: “Probatur, quia certum est hominem viribus naturae posse consequi aliquam veram Dei cognitionem (...)”. Traducción nuestra en el cuerpo del texto.
5. F. SUÁREZ, *De passionibus*, Disp. I, 3, 459: “(...) differt vero appetitus naturae et vitae, nam appetitus naturae eodem motu, quo tendit ad rem naturae convenientem fugit incommodum, quia talis appetitus non fundatur in cognitione, nec fere distinguitur ab ipsa capacitate naturae; appetitus autem vitii per proprios et distinctos actus bonum prosequitur, et fugit malum”.

cuanto conveniente para las respectivas potencias⁶.

Esa tendencia al bien que se verifica incluso en estos grados más ínfimos de la corporeidad humana es indicio de ese apetito innato de felicidad común a todos los hombres⁷. Lo mismo ocurre en los actos del apetito intelectual, ya sea intelectivo o volitivo, pues de otro modo se introduciría una contradicción, más que en el hombre, en la acción de Dios creador, como bien había observado Tomás de Aquino. El problema, sin embargo, reside en el hecho de que la naturaleza humana tiende, como bien propio de sus potencias naturales superiores, a una perfección que las supera, es decir, al conocimiento de la verdad y del bien, comúnmente entendidos. La verdad y el bien en común no son otros que Dios. Este aspecto que implica la definición del objeto del fin último natural del hombre, es discutido por Suárez en la Disputación IV del Tratado *De fine ultimo hominis*.

Suárez afirma que la felicidad del hombre y su fin último son lo mismo pero hace una distinción: cuando referimos el fin, indicamos la razón formal de la causa de la felicidad y cuando referimos la felicidad, indicamos la posesión perfecta y plena del bien⁸. Por eso, para saber de qué modo el hombre alcanza la felicidad, es preciso identificar cual es su fin último y cuál es la tendencia o potencia humana que lo posee. Dado que la felicidad es la posesión del fin último, sólo se encuentra propiamente en el alma y, considerada en absoluto, es una capacidad de las criaturas racionales, pues sólo en estas está el poder de realizar aquellas operaciones en las que

6. *Ibidem*, Disp. I, III, 2, 458: "(...) opinor enim non duos appetitus, sed eumdem diverso modo conceptum significari, in objecto enim appetitus duo considerari possunt. Primum ipsum bonum appetibile, et quae ad illud consequendum per se conferunt: alterum est id, quod impedit talis boni consecutionem, et bono nos privat amato: appetitus ergo quatenus bonum appetit concupiscibilis dicitur, quatenus vero insurgit in eum, qui huiusmodi bonum impedit, ut suum bonum tueatur, irascibilis dicitur".

7. F. SUÁREZ, *De fine ultimo hominis*, Disp. IV, II, 5, 42: "[appetitus naturalis] hominis ad beatitudinem hic enim innatus est omnibus hominibus (...); sed appetitus naturalis fundatur in naturali capacitate, et non tendit nisi in rem aliquot modo naturae possibilem, quia appetitus naturalis est naturae consentaneus: ergo beatitudo, quae est objectum huius appetitus, est res possibilis homini cuius ipse est capax natura sua".

8. Cfr. *Ibid.*, Disp. IV, proemio, 39.

consiste la esencia de la felicidad⁹. Hay de hecho muchas cosas que contribuyen a la felicidad, pero cuando hablamos de felicidad queremos indicar la perfección última que unifica todas ellas; aquella que las contiene de modo eminente y a la cual todas las demás se refieren. Por medio de esta perfección, se alcanza el fin último. Suárez afirma que la razón formal de la felicidad es la consecución del fin último y bien supremo que puede ser deseado por el hombre. En ellos están contenidos todos los demás bienes y virtudes y a él todo lo demás se refiere¹⁰.

Siendo esto así, la razón común de felicidad consiste formalmente en una cierta unión del hombre con aquel bien por el cual es feliz. Inversamente, saber qué tipo de unión es esa y como se realiza, pertenece a la razón material de felicidad, pues la razón formal apenas consiste en la consecución del bien, es decir, en que él sea poseído y alcanzado tal como es apetecido y deseado. En realidad, si tal consecución es el término del deseo, cuando éste sea alcanzado, el deseo de felicidad quedará saciado. Para que la felicidad ocurra, independientemente de la rectitud de ese deseo, es decir, de su coincidencia con el bien común, el bien tiene que ser alcanzado y tiene que ser proporcional al deseo.

La verdadera felicidad está en la posesión de un bien considerado como supremo, al que corresponde un deseo proporcionado de infinitud. Pero, dada la inmensa imperfección de la naturaleza humana, parece imposible que el hombre pueda alcanzar tal felicidad. ¿Será posible, entonces, mostrar que la naturaleza humana es capaz de tan gran perfección?¹¹ Para demostrar esta posibilidad, Suárez introduce un conjunto de distinciones mediante las cuales analiza los argumentos sobre la posibilidad de que el hombre alcance la felicidad, diferenciándolos en cuanto a la identificación del bien que sacia tal desiderátum, en dos vías: los argumentos basados en la revelación y los argumentos basados en los principios de la razón. En lo que atañe a estos últimos, que son los que se refieren a la posibilidad natural de felicidad en el hombre, Suárez afirma que la

9. Cfr. *Ibid.*, 40.

10. Cfr. *Ibid.*, Disp. IV, II, 1, 41.

11. Cfr. *Ibidem*.

existencia de algunos individuos de la especie humana que no llegan a alcanzar la felicidad, sería contradictoria con el hecho de que Dios haya creado al hombre orientado hacia un fin último, y con la realidad de la providencia divina. Y concluye que la posibilidad de felicidad está en las capacidades de la naturaleza humana, en la medida en que a ésta corresponde alcanzar el fin último natural. Sin embargo, se trata de una felicidad que, aunque posible, es imperfecta. Es efectivamente posible pues la esencia y razón formal de felicidad es la posesión del fin último, y no el hecho de excluir imperfección. De ella se excluye, de hecho, todo el mal, pero apenas en la medida en que eso es posible y de acuerdo con la capacidad del sujeto. Una tal felicidad no incluye una perfección plena y total¹².

3. ¿QUÉ FELICIDAD ES POSIBLE?

Las dificultades acerca de la posibilidad de que el hombre alcance su fin último, así como la definición de la paradójica naturaleza del hombre, se hacen más profundas cuando Suárez expone las divisiones de la felicidad tomada materialmente, es decir, en cuanto al objeto en el que incide el concepto de ‘fin último’.

Para explicarlo, Suárez empieza por analizar la felicidad subdividiéndola en cuatro grupos semánticos¹³, de los cuales solo va a analizar dos, a saber, los significados por el par conceptual “felicidad natural y sobrenatural” y por el par “felicidad *in patria* e *in via*”. Ambas divisiones, dada la identidad entre felicidad y fin último antes postulada, suponen asumir que el hombre se ordena a un doble fin: uno natural proporcionado a la naturaleza y otro sobrenatural que supera las facultades de la naturaleza. Sin embargo, mientras que la primera subdivisión se refiere a una condición ontológica, la segunda se refiere al estado en el cual esa condición es vivida.

Para comprender el modo como Suárez entiende esta condición paradójica de la naturaleza humana, ontológicamente orientada a un

12. Cfr. *Ibid.*, Disp. IV, II, 8, 43.

13. Cfr. *Ibid.*, Disp. IV, III, 1, 42. Las subdivisiones que Suárez presenta como aptas para ser analizadas con respecto al fin último son las siguientes: sobrenatural y natural; *in patria* e *in via*; especulativa y práctica; de totalidad del hombre o de apenas algunas de sus potencias.

doble fin, ya sea en sí misma o de cara a este doble fin del hombre, seguiremos su argumentación en lo relativo a la primera división de la felicidad humana o del fin último del hombre, a saber, la división en natural y sobrenatural, dejando de lado el análisis de división entre felicidad *in patria* e *in via*.

La posibilidad de que la naturaleza humana esté ordenada a un doble fin es de hecho problemática. Comprender esta ordenación tanto en lo que se refiere a las posibilidades de posesión del fin último por parte de la naturaleza humana, como en lo que se refiere a la determinación de los límites y alcance de las potencias intelectuales humanas exige, antes de todo, aclarar dos aspectos. En primer lugar hay que definir cuál es el objeto de las potencias intelectuales del hombre, en el orden natural y en el orden sobrenatural. En segundo lugar se debe decir en qué consiste la suerte del hombre en un estado designado de pura naturaleza, determinando si permanece, o no, en la condición actual de hombre y aclarando cual sea esta condición¹⁴.

Dada la asunción de la doctrina del doble fin del hombre, que transcurre a la par con la asunción de una doble fuente de conocimiento de su destino —a saber, una revelada y de origen divino y otra de origen racional—, Suárez empieza por determinar cuál es el fin último sobrenatural del hombre, asumiéndolo como un conocimiento cierto, dado que su origen es la fe en la revelación. Existe una felicidad sobrenatural que consiste en la visión de Dios y en la proporcional fruición de su amor¹⁵. Tal fin, así como los medios para obtenerlo, excede la capacidad de la naturaleza. Sin embargo, a partir de esta misma felicidad sobrenatural, conocida por revelación y obtenida por la gracia, es posible deducir la existencia de una felicidad natural. Es lo que hace Suárez, actuando aquí claramente como teólogo, es decir, partiendo de las verdades reveladas para comprender y ratificar aquellas asequibles a la razón.

14. Un estudio muy completo y documentado sobre esta cuestión, elaborado desde el punto de vista de un análisis filosófico, se encuentra en la obra de L. FEINGOLD, *The Natural Desire to See God according to St. Thomas Aquinas and his Interpreters* (Sapientia Press of Ave Maria University, Naples-Florida, ²2010) 221-235. En esas páginas el autor analiza la posición de Suárez sobre el estado de naturaleza pura y sobre la posibilidad de un fin natural del hombre.

15. Cfr. F. SUÁREZ, *De fine ultimo hominis*, Disp. IV, III, 3, 44.

La existencia de una felicidad sobrenatural implica considerar que Dios dio al hombre, al crearlo, la dirección a un fin que sobrepasa sus límites naturales y, con esa orientación, le confirió también los medios para alcanzarlo. Dado que ese fin y esos medios exceden las potencias naturales humanas, es decir, superan la necesidad de la naturaleza, es posible pensar que el hombre sería igualmente hombre sin tal orientación. Por eso, es posible considerar que Dios podría haber creado al hombre simplemente en el estado de naturaleza, es decir, sin ordenarlo a aquel fin sobrenatural ni proporcionarle los medios y modos de alcanzarlo. Al hacerlo, Dios no actuaría ni en contra, ni más allá de lo que es debido a tal naturaleza y, sin embargo, el hombre así creado tendría necesariamente alguna felicidad natural que, si quisiese, podría alcanzar. Por lo tanto, concluye Suárez, es necesario que, además de felicidad sobrenatural, se dé en la naturaleza humana alguna felicidad natural.

Lo interesante en esta deducción es el hecho de que encuentra un estado que correspondería a una perfección natural del hombre, antes de ser elevado a un estado de sobrenaturaleza. La consideración de la posibilidad de tal estado es un puro ejercicio intelectual realizado por la mente humana, sobre todo por la del hombre creyente, pues tal estado no se encuentra de hecho realizado en ninguna naturaleza. En realidad, ese estado no corresponde ni a aquel que es considerado por la fe como adecuándose a la situación del primer hombre en el paraíso original, ni a la condición actual, histórica, de naturaleza caída. Cabe, por eso, la objeción que considera que a partir de esa consideración meramente intelectual no se puede afirmar la existencia de una vía para la felicidad y para la consecución de un fin último que sea natural. Tal objeción anularía la propia tesis de un doble fin del hombre. La objeción es formulada considerando que al hombre, habiendo sido elevado al estado de gracia, ya no le es posible una felicidad natural o el estado de pura naturaleza¹⁶.

Para responder a esta objeción, Suárez reafirma la distinción entre estos dos niveles ontológicos, naturaleza y gracia, y explica que éste no anula a aquél, sino que lo perfecciona y eleva. De hecho, insiste *de re* el hombre no puede ahora no ser capaz de

16. Cfr. *Ibid.*, Disp. IV, III, 4, 44.

felicidad o perfección que poseía en el estado de pura naturaleza, pues posee ahora la misma naturaleza que tenía antes, y por lo tanto la misma capacidad de felicidad y de bien. La gracia no implica una destrucción o anulación de la naturaleza y por eso el hombre elevado a esa superioridad de naturaleza, no está privado de perfección natural. En cuanto al modo de hablar, Suárez concede que de hecho, comparada con la felicidad sobrenatural, la natural se debería llamar infelicidad, pues una vez que el hombre fue elevado a la sobrenaturaleza, la felicidad natural no tiene para él razón de fin último.

Según Suárez, es posible la felicidad humana, tanto la natural como la sobrenatural. Consiste en la posesión del fin último, el cual, si es sobrenatural es pleno y perfecto; si es natural es imperfecto y se alcanza según las capacidades limitadas de la naturaleza. Sin embargo, la felicidad sobrenatural es absolutamente inconmensurable con la natural, es la única que vale la pena y, en comparación con ella, la felicidad natural debería llamarse infelicidad. Y más, la felicidad natural está contenida en la sobrenatural y se comprende no sólo a partir de la estructura natural del hombre, como sobre todo de su ordenación hacia lo sobrenatural. De hecho, en lo que se refiere a la felicidad natural, Suárez asume la doctrina de Tomás de Aquino. La felicidad humana según la naturaleza es posible, pero imperfecta. Siendo así, ¿todavía le valdrá la pena al hombre preocuparse de la felicidad natural? Si la felicidad sobrenatural es la que llena al hombre, ¿existe en la naturaleza humana alguna posibilidad de alcanzarla?

4. ALCANCE Y LÍMITE DEL APETITO DE FELICIDAD

La discusión de estas cuestiones es objeto de las dos disputaciones finales del Tratado. La Disputación XV trata de las condiciones de posibilidad de la felicidad natural, mientras que la Disputación XVI analiza el apetito de felicidad, para saber I) si existe un apetito innato de felicidad en común o solo un apetito de bienes particulares; II) si existe un apetito innato de visión beatífica o fin sobrenatural y III) si el hombre puede apetecer con apetito elícito la felicidad natural.

Suárez define la felicidad natural como la unión absolutamente perfecta del hombre con Dios, a través del intelecto y de la voluntad,

tanto como Dios puede ser conocido por la criatura humana con la luz natural del intelecto. Según Suárez, esta definición es verdadera ya sea para el estado del hombre en la unión compuesta de cuerpo y alma, ya sea para el estado de alma separada¹⁷. Rechaza, sin embargo, como un enorme error, que se considere que esta felicidad consiste, por parte del intelecto, en la visión clara de Dios como su primera causa natural¹⁸. Y aún más, explica Suárez, la felicidad natural nunca es solo un acto del intelecto.

Aunque el entendimiento sea una perfección excelente en el orden de la naturaleza, se trata de una perfección que le coloca en el género al que pertenece su naturaleza, es decir, en el racional. Es una perfección excelente, principalmente en el alma separada, pues el conocimiento de Dios en ambos estados —a saber, de unión con el cuerpo en este mundo, o en el estado de alma separada— es abstractivo y se realiza por medio de los efectos. Sin embargo, en lo que respecta al hombre como agente moral, su felicidad principal es el amor, pues el amor es el principio eficaz de rectitud en el actuar humano, que no tiene especulación natural. Debe por eso preferirse, en lo que se refiere a la felicidad natural, el amor, porque es más necesario a la bondad en sí y no está infaliblemente unido al conocimiento.

Suárez se propone entonces indagar si, aún así, y después de conocida la elevación del hombre a la condición sobrenatural, todavía le es posible adquirir la felicidad natural. Para hacerlo, considera, como hipótesis heurística, qué sería del hombre creado en el estado de pura naturaleza¹⁹. Esta consideración mental

17. *Ibid.*, Disp. XV, I, 3, 145: “Dicendum est consequenter, hanc beatitudinem consistere in perfectissima natural conjunctione cum Deo per intellectum et voluntatem, quantum ex creaturis natural lumine intellectus cognosci potest. Quod est verum sive loquamur de homine ex anima, et corpore compósito, sive de anima separata”.

18. Cfr. *Ibid.*, Disp. XV, I, 5, 145. Como a veces insinúan los que colocan el acento de felicidad natural en el apetito de visión de Dios.

19. *Ibid.*, Disp. XV, II, 1, 146: “Ut intelligatur difficultas hujus quaestionis, quomodo possit homo consequi beatitudinem naturalem, constituamus hominem in ordine ad finem ultimum suum conditum in puris naturalibus, id est, neque ordinatum ad altiore finem, quam sit naturae debitus, neque in se habentem alias facultates, vel virtutes preter eas, quae naturam consequuntur, vel per naturales actus comparari possunt, neque ex parte Dei recipientem aliae beneficia, neque aliud

incluye la ordenación de ese hombre al fin último, es decir, ni a un otro fin más alto del que es debido a la naturaleza, ni poseyendo otras facultades o capacidades más allá de aquellas que se siguen a la naturaleza o que puedan ser alcanzadas por medio de actos naturales, ni habiendo recibido de Dios otros beneficios además de los que son apropiados a la naturaleza. Pues para comprender la condición propia de nuestra naturaleza es necesario prescindir de todo lo que está sobre la naturaleza²⁰. Por lo tanto, es a partir de esta consideración de la condición humana en estado de pura naturaleza como Suárez va a identificar la posibilidad o imposibilidad de que el hombre alcance una felicidad natural. El primer diagnóstico es muy negativo.

Considerando que el fin último natural del hombre es el conocimiento y el amor de Dios y teniendo en cuenta los tres estados posibles de la naturaleza humana I) unión de cuerpo y alma (o *in via*); II) alma separada; III) reunión de alma y cuerpo, Suárez comienza por argumentar que la felicidad natural es imposible, en cada uno de los estados y para cada una de las potencias del alma. En el estado de unión con el cuerpo, la potencia cognitiva no puede conocer a Dios sin dificultad y sin error y la potencia volitiva no puede amar a Dios sobre todas las cosas con amor de benevolencia. E incluso si pudiera, faltaría un elemento esencial en la felicidad que es la duración o permanencia, pues el hombre, en condición natural, es finito y corruptible²¹. Por su turno, la potencia apetitiva, una vez

providentiae genus quam sit ordini naturae consentaneum, nam ad intelligendam propriam nostrae naturae conditionem oportet preascindere omnia supre naturam sunt, quod non solum per intellectui fieri potuit, sed re ipsa potuit fieri la Deo, quod mihi fere tam certum est, quam est certum omnia haec supernaturalia bona esse mere gratuita, et null modo nostrae naturae debita”.

20. Suárez explica que esta consideración no es meramente intelectual e hipotética, sino que puede ocurrir realmente, pues para él es cierto que la sobrenaturaleza es indebida a la naturaleza y que Dios podría haber creado al hombre sin tener que elevarlo al orden sobrenatural.
21. F. SUÁREZ, *De fine ultimo hominis*, Disp. XV, II, 2, 146-147: “(...) fere nullus est nec esse potest per naturam qui in eo statu [perpetuae beatitudinis] toto tempore vita perserveret, et quamvis demus posse hoc accidere, nullus tamen est, qui de hoc possit esse securus, sed sempre sub timore cadendi ab eo statu”. Como esa condición es natural, la felicidad *in via* es imposible o entonces es apenas posible relativamente, es decir, sería suficiente que durase mientras dura la vida del hombre. Pero incluso esa perpetuidad y estabilidad relativa de felicidad queda

que es movida por fuerzas contrarias, no puede evitar los actos contra la ley natural, que son pecaminosos. Dadas estas imposibilidades, se sigue la conclusión: “*homo sibi relicto non posse non esse miser*”—el hombre abandonado a sí mismo no puede no ser infeliz—.

Seguidamente, analiza las condiciones de posibilidad de la naturaleza humana ante la felicidad en el estado de alma separada. La potencia cognitiva puede conocer a Dios de modo evidente. Pero, como el conocimiento que adquirió de él en estado de unión con el cuerpo se realizó por medio de los efectos, es ese el conocimiento que poseerá separada. El conocimiento que posee después de separada es por consiguiente un conocimiento imperfecto. Mediante él, el alma deseará conocer la causa de los efectos, pero no lo puede hacer. Por lo tanto, si el conocimiento que tiene no sacia el apetito cognitivo, entonces no conduce a la felicidad.

La potencia volitiva en el alma separada es aún menos capaz de realizar su fin: pues si el amor de Dios supera las fuerzas naturales en estado de unión con el cuerpo, entonces también le supera en estado de separación, dado que sus capacidades naturales son las mismas en ambos estados²². Especial dificultad coloca la potencia apetitiva, en el estado de alma separada: el apetito no se satisface apenas por el estado de felicidad, es decir, por el hecho de que, separada del cuerpo, el alma esté libre de tantas perturbaciones inherentes al curso de la vida. El apetito efectivamente se satisface con la felicidad de *tota natura*, es decir, de totalidad de las potencias del hombre en ese estado. Si las potencias superiores no están en la posesión del bien, el apetito estará siempre inquieto e incapaz de felicidad²³.

amenazada por el miedo de perderse tal estado.

22. *Ibid.*, Disp XV, II, 3, 147: “Secunda difficultas etiam ex parte voluntatis fere eodem modo urget, tum quia si actus ille amoris superat naturales vires voluntatis conjunctse corpori, etiam separate ; quia ejus vires naturales eadem sunt in utroque statu: tum maxime, quia si homo ex hac vita non potest decedere sine aversione ab ultimo fine, manebit necessario illa aversio in anima separata, quam non poterit per naturales vires la se expellere, neque cum illa poterit esse beata”.
23. *Ibidem*: “Tertio est specialis difficultas, quia natural appetitui non satisfit per solum felicem statum animse separatae, nisi totus homo beatificetur, quia aliee res omnes non perveniunt ad suos fines in una, vel altera parte, sed in tota natura, et quia ad providentiam auctoris naturae pertinet ut totus homo, qui bene vel male operatur, beatus fiat vel miser”. Pues las potencias de cualquier naturaleza, y por

En cuanto a los argumentos sobre la posibilidad de felicidad en el estado de reunión de alma y cuerpo después de la muerte, Suárez poco se detiene en ellos, por considerar que ese estado no es debido a la naturaleza²⁴.

En este conjunto de imposibilidades estructurales, inherentes a la infeliz condición del hombre, ¿hay todavía lugar para la felicidad natural?

Como se dijo antes, la respuesta de Suárez es afirmativa y sigue básicamente los argumentos de Tomás de Aquino. Hay un espacio para la felicidad natural del hombre, aunque sea una felicidad de los mínimos: la naturaleza humana puede conseguir esta felicidad por medios naturales proporcionados y adecuados²⁵. Una vez establecida

lo tanto, también de la humana, no alcanzan el fin último parcialmente, pero es toda la naturaleza la que lo alcanza Para el bien o para el mal, es toda la naturaleza, *totus homo*, quien alcanza ese estado.

24. *Ibid.*, Disp. XV, II, 7, 148: "(...) non est necesse ut homo possit consequi aliter suum finem, quam potest existere, nulla enim res naturalis aliud postulat, nisi quod dum existit possit suum finem consequi: sicut ergo homo secundum naturam integram corruptibilis est, secundum animam vero est immortalis et aeternus, ita satis est, quod pro aliquo tempore possit naturaliter esse beatus in toto composito, perpetuo vero solum in anima". Porque, incluso suponiendo un estado natural de reunión con el cuerpo, habría que saber en qué estado el cuerpo se reúne con el alma separada. Si es en el estado actual, entonces las dificultades sobre la felicidad en estado de unión con el cuerpo reaparecen y si no es en el estado actual, entonces no es debido a la naturaleza y no cabe dentro de las condiciones establecidas. Pues lo que es propio de la naturaleza del hombre es alcanzar el fin en el que puede existir y ser feliz. Y este modo de existencia es de dos maneras: según una naturaleza íntegra y corruptible, cuya existencia es temporal; o según el alma inmortal separada, cuya existencia es eterna. Le basta por eso, ser feliz en el primer caso alcanzando una felicidad temporal para todo el compuesto y, en el segundo, [alcanzando] una felicidad perpetua pero solo en el alma.
25. *Ibid.*, Disp. XV, II, 6, 147, in finem: "Dicendum secundo: Possibile est hominem consequi hanc beatitudinem naturalem per media naturae proportionata et consentanea". La mayor discusión es con los que consideran imposible que la voluntad se una a Dios con amor natural en esta vida. Suárez aclara su postura, diciendo que la felicidad natural es posible con posibilidad física: es decir, existen en el hombre todas las potencias adecuadas para realizar sus actos propios en orden al fin último natural. En cuanto a la posibilidad moral, existe también, pero está surcada de impedimentos, accidentales y extrínsecos a la capacidad de las potencias. Por eso, aunque consideremos que es posible, ningún hombre entregado a su naturaleza consiguió de hecho la felicidad natural. Pero de ahí no se sigue que sea imposible o que los medios no sean adecuados al fin. *Ibid.*, Disp. XV, II, 9, 148, in finem: "Deinde hinc fit, quod licet gratis daremus, nullum hominem naturae suae relictum assecuturum de facto beatitudinem naturalem, non inde fieret aut ipsam

la posibilidad de que el hombre alcance la felicidad natural, y una vez que se estableció la existencia de tal felicidad, la discusión que se sigue es sobre el tipo de apetito con que el hombre tiende hacia esta felicidad. La felicidad es en el hombre ¿un apetito innato o un apetito elícito? Y, si se verifica el primer caso, ¿es ese apetito extensivo al fin sobrenatural? Suárez responde afirmativamente: hay un apetito innato de felicidad, tanto en lo que se refiere al fin último determinado que es el mismo Dios, como al fin último considerado en general es decir, a la posesión de un cierto bien indiferenciado que la naturaleza apetece cuando escoge entre bienes determinados²⁶. Sin embargo, este apetito innato que tiende hacia Dios como fin último particular y que tiende también al bien común, inherente a todos los bienes; este apetito que tiende inexorablemente al bien, ¿puede o no tender a la felicidad sobrenatural? Es decir, ¿existe o no un apetito innato de felicidad sobrenatural, que consiste en la visión clara de Dios?

5. LAS POSIBILIDADES DE LA NATURALEZA ANTE EL FIN ÚLTIMO SOBRENATURAL

Suárez discute ampliamente la cuestión de las condiciones de posibilidad naturales para acceder al fin sobrenatural en la sección II de la Disputación XVI. La cuestión se plantea legítimamente, pues si no existe ninguna tendencia de la naturaleza a la sobrenaturaleza, ésta se le impondrá como contraria a la naturaleza. La teología medieval había solucionado el problema introduciendo el concepto

in se esse impossibilem naturaliter, aut media non esse naturae proportionata: sed solum sequitur hanc naturam tot esse implicatam obstaculis, ut moraliter non valeat omnia vitare”.

26. *Ibid.*, Disp. XVI, I, 1, 149-150: “Omnis autem potentia naturaliter inclinatur ad actum sibi connaturalem, praesertim ad perfectissimum: omne enim perfectibile appetit suam perfectionem: beatitudo autem, ut saepe dictum est, est maxima perfectio, et si naturalis sit, est etiam proportionata. Tandem appetitus sciendi maxime naturalis est, beatitudo autem est perfectissima quaedam pars hujus scientiae. Et idem fieri potest de amore: atque hinc sequitur, cum dictum sit, hanc beatitudinem consistere in cognitione et amore Dei, hunc appetitum naturaliter tendere in Deum, ut in finem ultimum, proprium et particularem, et in cognitionem et amorem ejus, tanquam in illius consecutionem”.

de potencia obediencial para explicar el soporte natural del destino sobrenatural del hombre. La cuestión filosófica que subyace a este concepto es precisamente la de saber si existe o no un fundamento natural para esta potencia.

El planteamiento de la cuestión es el siguiente. Si el hombre conoce por vía de revelación sobrenatural que su fin último es la visión de Dios, entonces debe existir en la naturaleza la posibilidad de elevarse a niveles de conocimiento que exceden su capacidad. ¿Significa eso que existe una condición natural de recibir la sobrenaturaleza? Básicamente, se trata de saber si la naturaleza humana tuvo alguna potencia de ver a Dios. Si es así, entonces debe haber en la naturaleza un apetito innato de ver a Dios. Las potencias son limitativas del acto y ya se mostró que las potencias naturales no pueden ser capaces de actos que superan sus capacidades. Por eso, en el plano de las potencias naturales, tal visión es imposible. Pero el concepto de potencia obediencial abstrae de la potencia natural y permite pensar que, para que algo sea apetecido, basta que ese algo sea bueno y que haya una perfección en el apetente, ya sea natural o sobrenatural. ¿Será entonces posible identificar la potencia obediencial con el apetito innato de bien? ¿Es posible encontrar algún origen natural para el apetito del bien sobrenatural?

Dado que la potencia sobrenatural no disminuye la razón de bien sino que la aumenta, se podría pensar que la potencia obediencial fuese una capacidad innata. Y así, cuando, con apetito elícito, el entendimiento conoce algo como conveniente, aunque sea sobrenatural, la voluntad tiende hacia ese bien conocido, con un apetito elícito natural, porque el bien sobrenatural no disminuye sino que aumenta la razón de bien y de amable. Lo mismo podría ocurrir con el apetito innato, pues el apetito elícito tiene origen en la inclinación natural que la voluntad tiene hacia el bien. Por lo tanto, eso sería señal de que tal tendencia es hacia todo el bien, natural y sobrenatural²⁷. Según Suárez, esta opinión es aceptada entre algunos

27. Esta exposición puede leerse en F. SUÁREZ, *De fine ultimo hominis*, Disp. XVI, II, 3-4, 151-152.

discípulos de Tomás de Aquino²⁸, diciendo que este apetito innato es un apetito de ver a Dios como primer autor de la naturaleza y como fin natural, y no como autor de gracia. Suárez rechaza radicalmente esta tesis, pues considera contradictoria la distinción en la que asienta. La distinción entre un conocimiento por visión clara de atributos particulares de Dios, al que no corresponde una aprehensión de la esencia del propio Dios y el conocimiento por visión clara de la esencia de Dios. Para Suárez, ver a Dios con visión clara es ver toda la esencia de Dios, pues no puede haber una visión beatífica parcial de Dios, ni la naturaleza podría inclinarse a ver a Dios bajo una razón, si inclinarse a ver la esencia una y trina de Dios, como fin último natural y sobrenatural de todas las criaturas. Por lo tanto, la visión de Dios como causa primera es tan sobrenatural cuanto pueda serlo y es de la misma naturaleza que la visión clara de Dios.

En esta discusión, Suárez rechaza de modo asertivo y definitivo, la posibilidad de que haya un apetito innato que soporte la potencia obediencial: no puede existir en la naturaleza ningún apetito natural de ver a Dios claramente tal como él es en sí. Por lo tanto no puede haber ningún apetito innato de felicidad sobrenatural²⁹. Existe de hecho en el hombre la posibilidad de felicidad sobrenatural, pero no tiene fundamento en ninguna potencia natural³⁰. Consiste en una capacidad de la naturaleza de ser llevada a superar su límite, solo por acción gratuita de Dios³¹.

Sobre la posibilidad de existencia de un apetito innato de lo sobrenatural, Suárez argumenta del siguiente modo: en sentido

28. Suárez identifica a Cayetano, Conrado y el Ferrariense.

29. F. SUÁREZ, *De fine ultimo hominis*, Disp. XVI, II, 6, 152: "Dicendum ergo est, in homine non esse appetitum innatum ad videndum Deum clare, et prout in se est, et consequenter nec ad supernaturalem beatitudinem".

30. De hecho, el apetito natural no se distingue, ni real, ni modalmente, de la capacidad natural. Se trata de la propia potencia natural en cuanto tiende hacia el bien y por eso su raíz y fundamento es la naturaleza del hombre. En la naturaleza del hombre no existe ninguna potencia natural para la felicidad sobrenatural, por lo tanto, tampoco puede existir apetito innato de esta felicidad. Como dice Suárez, se dice de potencia natural, *per metaphoricam vim*, remitiendo a la discusión que había llevado a efecto en *Disputationes Metaphysicae*, Disp. XXIII, sectio 3.

31. Sin embargo, es preciso tener en cuenta dos características de esta potencia obediencial: por un lado, no contradice el objeto de las potencias naturales; por otro, no es un apetito natural.

absoluto no puede haber en el hombre apetito natural, elícito o innato, de alcanzar la felicidad sobrenatural, pues este apetito es propio de la virtud sobrenatural infusa de la esperanza e incluye la voluntad absoluta de realizar todo lo que sea necesario para alcanzar aquella felicidad, lo que no puede ser realizado con fuerzas naturales³². Sin embargo, explica Suárez, puede haber un apetito natural *simple e imperfecto* de felicidad sobrenatural. Esta afirmación del Doctor Eximio hace viable la posibilidad de pensar una tendencia natural del hombre que supere los límites de la naturaleza.

Después de haber impedido por todas las formas, la felicidad sobrenatural por parte de la naturaleza, Suárez introduce aquí una cierta apertura de la naturaleza, finita y determinada, a la sobrenaturaleza. Reside esencialmente en la experiencia que realiza el intelecto humano cuando concibe realidades que superan sus capacidades. Son concebidas precisamente como algo imposible y muy alejado de la naturaleza humana. La visión de Dios sería un concepto de este género. Y, en el caso de ser deseada por la voluntad, lo será bajo la forma de un juicio condicional: ‘si existiese tal visión, podría ser deseada’.

A su vez, este *sobrenatural* del que habla Suárez, lo es solo en cuanto apunta hacia objetos que exceden a la naturaleza. Sin embargo, esos objetos son pensados a partir de la naturaleza y no como una realidad conocida por la acción de Dios sobre el hombre.

Suárez afirma que “existe en el hombre un apetito natural imperfecto y simple de una cierta complacencia, que se suele llamar ‘condicionado al acto’ porque incluye una condición virtual en el objeto”. Y dice que esta afirmación se fundamenta i) en la autoridad de Tomás de Aquino, siendo la correcta interpretación de los textos implicados en la multisecular discusión sobre la ambigüedad tomista, ante la posibilidad natural o sobrenatural, de la visión de Dios; y ii) en la experiencia, pues, como afirma, los herejes poseen este afecto y los gentiles también, si concibieren una semejante felicidad. Y este hecho, añade, no contradice las razones anteriores, donde explicó el límite de la naturaleza humana ante lo sobrenatural, dado que, como afirma, acerca del objeto material sobrenatural bien puede la

32. Cfr. F. SUÁREZ, *De fine ultimo hominis*, Disp. XVI, II, 6-7, 152-153.

facultad natural algún acto imperfecto bajo alguna razón natural, o común, o que abstrae de lo natural y de lo sobrenatural. Es lo que ocurre, dice Suárez, en la fe humana acerca del misterio de la Trinidad Divina. Y es también de este modo como se puede desear la felicidad sobrenatural, en la medida en que puede ser aprehendida bajo una común razón de bien o de felicidad. Esta afección puede darse no sólo en el hombre iluminado por una causa sobrenatural, sino también *en la pura naturaleza*.

Lo que ocurre es que los efectos de una tal afección son de hecho también abismalmente distintos, cuando los consideramos en el plano de la naturaleza y en el de sobrenaturaleza. Suárez los distingue de dos modos. El primero es relativo al conocimiento de la felicidad sobrenatural. En la revelación sobrenatural, aquella felicidad es aprehendida fácilmente no sólo como un inmenso bien, sino también como un bien posible. Inversamente, la mente difícilmente puede comprender lo que es esa felicidad sólo a través del discurso natural. Sin embargo, no es contradictorio que pueda aprehender, de algún modo y bajo condición, que es un bien ver la primera causa, si eso fuera posible. El segundo modo de distinción es relativo al modo como tal felicidad es deseada. Después de que el hombre ha comprendido, por revelación, que está ordenado a aquella felicidad, desea ese fin con todo su afecto, tanto cuanto puede, aunque aún no la desee de modo perfecto. Y por eso no está saciado ni tranquilo hasta que lo alcance. Inversamente, si, en el estado de pura naturaleza, el hombre concibe un deseo de este tipo, condicionado a una visión hipotética de una primera causa, si es prudente, dice Suárez, no se inquietará, sino que se contentará con su suerte natural. Del mismo modo, el hombre puede desear conocer bajo forma de visión y sin discurso. Pero, si es prudente, no solicitará al apetito, ni inquietará su alma, pues sabrá que eso es algo que se aparta en mucho de la naturaleza humana.

6. CONCLUSIÓN

La discusión que Suárez lleva a cabo en las Disputaciones XV y XVI

de su Tratado *De fine ultimo hominis* se inscribe en una multisecular discusión filosófica y teológica acerca de la identificación del fin último del hombre y del alcance y límites de las potencias naturales humanas de conocer y querer de cara a su conquista. Suárez se da cuenta de este hecho al abrir su exposición sobre aquello que pertenece a la felicidad natural, con la indicación de la tesis de Aristóteles según la cual la felicidad propia y eterna del hombre es la contemplación de las sustancias separadas y toda la actividad humana, en el plano ético y político, tendría como fin adquirir las disposiciones para esta contemplación. Suárez afirma que la misma posición es sostenida por Tomás de Aquino, indica los lugares canónicos y enumera los respectivos argumentos. Según Suárez, en este punto hay conformidad de doctrinas entre Escoto, Soto y Medina: el hombre tiende hacia una felicidad natural que consiste en el conocimiento y en el amor de Dios, tanto cuanto puede ser conocido por medio de las potencias naturales³³.

La dificultad teórica ocurre cuando se introduce el hecho de la revelación al hombre de un fin último sobrenatural que incluye la visión y contemplación de la esencia de Dios. La discusión asume particular intensidad en la historia de la filosofía en el final del siglo XIII y las doctrinas de él emanadas dividen las escuelas tomista y escotista. La exposición elaborada por Suárez en las dos Disputaciones que aquí analizamos, en diálogo con los argumentos de sus antecesores, se constituye también como una síntesis histórica y doctrinal de este debate.

Tal como se dijo más arriba, un análisis desde el punto de vista histórico y doctrinal acerca de la cuestión filosófica del deseo natural de ver a Dios fue objeto de estudio riguroso por Lawrence Feingold. En esta obra, el autor elabora una breve historia del concepto de “potencia obediencial”, con ella designa la capacidad de las criaturas espirituales de recibir perfecciones sobrenaturales³⁴. La posibilidad de comprender la potencia natural de visión de Dios cae

33. Cfr. *Ibid.*, Disp. XV, I, 1-3, 144-145.

34. L. FEINGOLD, *op. cit.*, 108-114. La obra analiza el problema del deseo natural de ver a Dios en los intérpretes de Aquino del período renacentista y de la Escolástica Ibérica y es un estudio de referencia obligatoria al respecto.

bajo la extensión de este concepto, como también explica Suárez, asumiendo una postura clara en la discusión, cuando afirma que no hay en el hombre ningún apetito innato de ver a Dios con visión clara y, por lo tanto, tampoco hay en él ningún apetito de felicidad sobrenatural. No hay ninguna potencia natural, activa o pasiva, total o parcial de una tal visión, sino solo una potencia obediencial. Sin embargo, Suárez afirma también que esta potencia no basta para el apetito natural, pues tratándose de una acción sobrenatural, toda su realidad es absolutamente sobrenatural³⁵. Suárez reconoce que otros autores, concretamente Escoto y Soto, admiten tal potencia³⁶. Pero se distancia claramente de sus doctrinas, manifestando las perplejidades en que incurren, y muestra que no puede haber un apetito innato y, por la dependencia entre ambos, no puede haber un apetito ilícito de felicidad sobrenatural.

En la última sección de la última Disputación del tratado *De fine ultimo hominis*, Suárez expone claramente la controversia entre autores acerca del apetito natural ilícito de felicidad sobrenatural. Reconoce que Aquino defendió esta doctrina, pero se separa de la postura tomista, como antes se separó de la escotista, que defendía un apetito natural innato de beatitud sobrenatural. Naturaleza y sobrenaturaleza quedan así colocadas en paralelo, como dos líneas asíntotas que no se encuentran a no ser por medio de la voluntad salvífica de Dios, siendo ésta absolutamente necesaria para que el hombre alcance su fin último y llegue a su perfección, también natural, dado que esta se subsume en aquella.

Sin embargo, Suárez cierra este tratado con una contribución personal para el debate, cuya doctrina hace depender de Tomás de Aquino, admitiendo la posibilidad de un apetito natural imperfecto y simple, de alguna complacencia para la felicidad sobrenatural³⁷. Este apetito consiste en una afección de la naturaleza que tiende hacia algo que la supera, pero que es deducida en base a una razón natural o incluso bajo una razón común, indiferente a la distinción entre natural y sobrenatural. Esta afección podrá conducir al deseo

35. Cfr. F. SUÁREZ, *De fine ultimo hominis*, Disp. XVI, II, 6, 152.

36. Cfr. *Ibid.*, Disp. XVI, II, 7, 152.

37. Cfr. *Ibid.*, Disp. XVI, Sectio ultima, 7, 155.

de una felicidad sobrenatural, admite Suárez, incluso en el hombre en estado de pura naturaleza.

Ante la paradójica condición de la naturaleza humana, Suárez admite la existencia de una especie de sospecha, por parte de la naturaleza, acerca de la sobrenaturaleza. Esta última es una posibilidad de la naturaleza, pero que no se realiza mediante una capacidad propia o una potencia innata, pues todas esas realidades que la mente puede concebir y la voluntad desear se presenta a la naturaleza como imposibilidades. Sin embargo, Suárez admite un tal conocimiento imperfecto y un apetito imperfecto, cuyo origen está en la percepción de los límites de la propia naturaleza: es decir, un conocimiento por medio de alguna razón común que ocurre cuando la mente se aplica a los objetos que superan a la naturaleza. En este caso, la voluntad podría adherir a tales realidades consideradas precisamente bajo esa razón.

En la exposición que hemos hecho, verificamos como Suárez considera que tal afección genera un deseo contradictorio y lanza al hombre en busca de un bien imposible, razón por la cual tiene el cuidado de desaconsejar tal deseo, considerado como veleidad, pues está basado en una alienación del espíritu. Pero después de limitar hasta el extremo a la naturaleza en el acceso a lo sobrenatural y a todo el movimiento de auto-trascendencia, Suárez abre aquí la posibilidad de que la naturaleza humana conciba, a partir de sí y por vía de conocimiento abstractivo, la idea de una realidad que la trasciende y que se le puede presentar como un bien a poseer. La razón tiene, entonces, para Suárez, al límite de su naturaleza, el destino de verse confrontada con conceptos postulados a partir de sí misma, pero que superan las posibilidades de su experiencia. Y también para Suárez, la razón debe avisar al hombre de que, si sigue tal veleidad, se embarcará por caminos de angustia y perplejidad. Ambos reparos traen de modo natural a la mente las aserciones de Kant sobre la paradoja de la razón humana y la necesidad de que identifique claramente sus límites, pues contiene en sí misma los gérmenes de todos los paralogismos y antinomias. Obviamente, el paralelo aquí establecido entre los dos autores no pretende convertir a Suárez en un precursor de Kant, sino solamente apuntar a un elemento de continuidad en la historia de la filosofía occidental

en el debate crucial acerca de los límites y alcance de las potencias intelectuales determinantes de la condición humana³⁸.

38. Este artículo se publica en el ámbito del Proyecto *Naturaleza y voluntad. La génesis de la contraposición entre necesidad natural y causalidad libre: De Escoto a Suárez* (FFI2010-15875).